

‘Moedige krijgers’ of het zwaard van God?

Een conceptuele herevaluatie van Paul Wittek's gaza-thesis over de Osmaanse staatsvorming

Hilmi Kaçar

TVGESCH 127 (2): 247–269

DOI: 10.5117/TVGESCH2014.2.KACA

Abstract

This article re-evaluates Paul Wittek's famous *gaza* thesis, which until the 1980s was the dominant explanation of the Ottoman state and remains influential. It situates Wittek within the intellectual genealogy of Ottoman Studies, which exhibits two major lines: the Ottomans were either barbarians without an understanding of state-building, or fanatical Muslims who were engaged in continuous holy war. Since Wittek, many scholars have believed that holy war was central to the Ottoman state and ideology. Wittek wrongly interpreted the concept *gaza* as equivalent to the western term 'holy war', seeing the terms *gaza*, *jihad*, and holy war as synonyms. In fact each of these concepts has a different semantic and historical context. Although the *gaza* ideology was relevant to Ottoman expansion and dynastic legitimacy, it was not the all-defining ideological motif.

Keywords: Early Ottoman state, *gaza*, Paul Wittek, historiography, Ottoman Turkish political culture

De Osmaanse staat is lang herleid tot een religieuze oorlogsmachine, omdat Paul Wittek en velen na hem meenden dat 'heilige oorlog' het sleutelbegrip was van de Osmaanse staat en ideologie. Wittek bouwde zijn theorie echter op een conceptuele misvatting en heeft de term *gaza* gelezen als het 'spiegelbeeld' van de westerse kruistochtideologie. De begrippen *gaza* en heilige oorlog hebben elk een specifieke semantische en historische context en het *gaza*-motief was ook niet het

allesbepalende ideologische element. Het was slechts één element in de Osmaanse politieke theorie.

Dit artikel vormt een herevaluatie van Paul Witteks invloedrijke thesis, die tot in de jaren 1980 de heersende verklaring van de Osmaanse staatsvorming vormde en die vandaag nog steeds als gezaghebbend wordt geciteerd.¹ Paul Wittek was binnen

¹ Paul Wittek, *The rise of the Ottoman Empire* (Londen 1938). Recent verscheen de heruitgave van Witteks

zijn generatie één van de leidende figuren van de osmanistiek, de studie van de Osmaanse geschiedenis. Hij beweerde dat de islamitische 'heilige oorlog' of *gaza* de voor-naamste motor van de Osmaanse staatsvorming en expansie was. Ik erken Witteks expertise, maar stel toch enkele kritische vragen bij zijn theorie. Ik situeer Wittek binnen de intellectuele genealogie van de osmanistiek, waarin een duidelijke lijn te onderscheiden valt: de Osmanen worden ofwel voorgesteld als ruwe barbaren zonder kennis van staatsopbouw, ofwel als fanatieke moslims die verwickeld waren in aanhoudende heilige oorlog. Ik zal nagaan of het concept *gaza* inderdaad vertaald kan worden als heilige oorlog, zoals Wittek en vele anderen deden. Ik doe daarvoor beroep op de inzichten uit de conceptuele geschiedenis en onderzoek wat de term *gaza* voor de Osmanen zelf betekende. Tegelijk exploreert dit artikel ook de historiografie van het vroeg-Osmaanse staatsvormingsproces. Daarbij baseer ik me niet op de klassieke theorieën over staatsvorming die zich enkel richten op de ontwikkeling van staatsinstellingen. Ik besteed aandacht aan de vroegste politieke organisatie van de Osmanen en hun aanspraken op legitimiteit. Hoe mobiliseerde de Osmaanse dynastie de verschillende sociale en etnische groepen en hoe bundelden ze deze krachten? Tijdens de vroegste staatsvorming beschikten de Osmanen nog over weinig duurzaam uitgebouwde organisatiestructuren. Wel bouwden ze netwerken uit om hun politieke invloed en controle te vergroten.

oeuvre, met inleidende teksten door Colin Heywood en Ilker Evrim Binbaş; Paul Wittek, *The rise of the Ottoman Empire. Studies in the history of Turkey, thirteenth-fifteenth centuries*, ed. Colin Heywood (Londen 2012).

Het debat over de oorsprong van de Osmanen

De twintigste-eeuwse internationale historiografie trachtte een verklaring te vinden voor het succes van de Osmaanse staatsvorming. De centrale vraag luidde hoe het Osmaanse Rijk zich over enkele generaties had kunnen ontwikkelen van een klein prinsdom tot een wereldmacht en meer dan zes eeuwen kon voortbestaan, en aan wie dit succes moest worden toegeschreven. Een aantal geleerden stelde dat de enige mogelijke verklaring voor het succes van de nieuwe dynastie in de christelijke elementen en invloeden lag. Zo beweerde de Amerikaanse theoloog Herbert Gibbons in 1916 dat de fundamenteën van het Osmaanse rijk gelegd waren door de christelijke Byzantijnse rekruten en bekeerlingen.² Gibbons geloofde dat de nomadische Turkse stammen uit Centraal-Azië noch de kennis, noch de competenties bezaten om zelf een staat op te bouwen. Volgens hem ontstond er een nieuw 'ras', de *Osmanlı*, dat een mengeling zou geweest zijn van enerzijds de voormalig heidense Turken en anderzijds de oosterse christenen. Zijn oordeel over de Osmanen luidde: 'de regering en de heersende klassen van het Osmaanse Rijk zijn kwaadaardig. De *Osmanlı* is inert en is er daarom niet in geslaagd om de door de vooruitgang van de beschaving gezette standaarden te halen.'³ Gibbons' theorie genoot in het Europa van zijn tijd een zeer brede erkenning. Charles Diehl, een Franse Byzantinist, trad hem bij en meende dat de Turken ruwe soldaten waren, maar zeker geen bestuurders of juristen. 'De Turken

2 Herbert E. Gibbons, *The foundation of the Ottoman Empire* (Oxford 1916) 41.

3 Ibidem, 74 (mijn vertaling, zoals ook het geval bij alle volgende citaten).



Osman Gazi, vervaardigd door Kapıdağlı Kostantin (negentiende eeuw)

Bron: Topkapı-paleismuseum, Istanbul

vonden de bestuurders en diplomaten die zij nodig hadden in grote aantallen onder de christenen.⁴

⁴ Charles Diehl, *Byzance. Grandeur et décadence* (Parijs 1920) 325-326.

Deze negatieve analyse van de Turken door Gibbons en Diehl lag volledig in lijn met de oriëntalistische traditie. De Oostenrijkse oriëntalist Joseph von Hammer-Purgstall, een grondlegger van de osmanistiek in de

negentiende eeuw, schreef het volgende: 'De Osmaanse geschiedenis wordt menselijker. De starre ijskorst van de Turken ontdooit althans van buiten, met de warme invoering van de Europese politiek en cultuur.'⁵ Hoewel zijn *Geschichte* aan het begin van de twintigste eeuw al sterk gedateerd was, bleef het een klassiek naslagwerk voor oriëntalist. Begin twintigste eeuw was ook de Roemeense mediëvist Nicolae Jorga ervan overtuigd dat de 'ruwe Turken' niets nieuws hadden gecreëerd en dat zij enkel de Byzantijnse instellingen hadden voortgezet.⁶ Von Hammer-Purgstall, Gibbons, Diehl en Jorga drukken allen de consensus uit bij de toenmalige Westerse geleerden dat de Turken inferieur waren aan de Europeanen. Die negatieve perceptie en beschrijving van 'de Turk' is eigenlijk een voortzetting van een historisch denkpatroon dat al tijdens de Renaissance door de humanisten was ontwikkeld.⁷ Ook nog

later in de twintigste eeuw deelden vele auteurs dezelfde overtuigingen.⁸

Kritische stemmen: Giese, Köprülü en de Annales-methode

Vooraleer Wittek zijn werk publiceerde, verschenen al enkele historische benaderingen die men als genuanceerder kan beschouwen. In reactie op Gibbons wees de Duitse historicus Friedrich Giese in 1924 bijvoorbeeld op een tot dan toe onopgemerkte structuur van ambachtsgilden en handelaars in Anatolië, de zogenaamde *Ahi's*.⁹ Giese betoogde dat de fundamente van de vroeg-Osmaanse bestuurlijke praktijken gezocht moesten worden in deze stedelijke, gilde-achtige *ahi*-organisaties in de dertiende en de veertiende eeuw.¹⁰ Ook de Turkse historicus Fuat Köprülü verwierp in 1935 Gibbons' redenering. Köprülü wees erop dat historici zich te vaak louter richten op militaire incidenten. Volgens hem was onderzoek naar de sociale context, de culturele tradities en de institutionele

5 Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches* VII (Boedapest 1831) 1-2.

6 Nicolae Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 5 delen (Gotha 1908-13). Jorga formuleerde zijn stelling in: *Byzantium after Byzantium* (Portland 2000; oorspronkelijk: Boekarest 1935) 25-27.

7 Vele vijftiende- en zestiende-eeuwse humanisten voerden de oorsprong van de Turken terug tot de Scythen en de Trojanen en meenden zo cruciale gegevens over het 'barbaarse' karakter van het Osmaanse Rijk te onthullen. De humanistische historiografie creëerde zo een beeld van 'de Turk' dat het Osmaanse Rijk identificeerde als een schurkenstaat die Europa en de wereld bedreigde en geen recht had om te bestaan binnen de beschaaftde wereld. Zie Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance historical thought* (Cambridge 2008); Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia 2004); Johanna D. Hintzen, *De kruistochtplanen van Philips den Goede* (Rotterdam 1918); Jean Richard, 'La Croisade bourguignonne dans la politique européenne', *Publications du Centre Européen d'études Burgondo-médianes* 10 (1968) 41-44.

8 Bijvoorbeeld Perry Anderson, *Lineages of the absolutist state* (Londen 1974) 379, 382-384, 397-398. Anderson onderstreepte het unieke karakter van het historische traject van Europa en plaatste deze tegenover de 'inferieure' aard van de Osmaanse geschiedenis. Vanuit een gelijkaardige veronderstelling werd ook de Osmaanse politieke theorie beschreven door Anthony Black, 'Ottoman political thought. A comparison with Europe', in: Robert Stein ed., *Powerbrokers in the late Middle Ages. The Burgundian Low Countries in a European context* (Turnhout 2001) 235-241.

9 Friedrich Giese, 'Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches', *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2 (1924) 246-271.

10 Over het stedelijke gildensysteem van de *ahi's*: Bernard Lewis, 'Islamic guilds', *The Economic History Review* 8.1 (1937) 26-33; Franz Taeschner, 'Beiträge zur Geschichte der Ahi's in Anatolien (14.-15. Jhdt.) auf Grund neuer Quellen', *Islamica* (1929) 1-47; Fuat Köprülü, *The origins of the Ottoman Empire*, ed. Gary Leiser (New York 1992; oorspronkelijk: Parijs 1935) 94-98.

structuren een veel vruchtbaarder invalshoek.¹¹ Köprülü benadering lag al in de lijn van de nieuwe aanpak van de *Annales* toen het in veel Europese landen nog decennia zou duren voordat deze benadering haar stempel zou drukken op de politieke-militaire narratieve geschiedschrijving.¹²

Köprülü concludeerde dat de materiële en culturele dynamiek van de Anatolisch-Turkse samenleving in de late dertiende eeuw voldoende ontwikkeld was om de groei van de Osmaanse staat te voeden. De demografische *push* van de Turken naar westelijk Anatolië, op de vlucht voor de Mongoolse invallen, was volgens hem een belangrijke factor in de Osmaanse staatsvorming. Hij beklemtoonde dat de Mongoolse expansie niet enkel de nomaden, maar ook de stedelijke Turkse bevolkingsgroepen uit Centraal-Azië hadden ontworteld. De Osmanen konden dus al vanaf het begin steunen op een verstedelijkte Turkse bevolking. Hoewel verschillende prinsdommen de controle over deze groepen wilden verkrijgen, had het emiraat van Osman hiervoor de beste papieren, onder andere door zijn strategische ligging.¹³ Köprülü betoogde onder meer dat de Osmaanse staat in de organisatie van zijn burgerlijke, militaire en juridische instellingen voortbouwde op de vroegere moslim-Turkse politieke cultuur, met name op de bestuurlijke ervaring en kennis die was geaccumuleerd door de dynastieën van de Seltsjoeken en de Ilkhaniden.¹⁴ Verder meende hij dat de Osmanen afstamden van de Kayı-stam van de nomadische Oğuz-Turken, zoals

door Osmaanse bronnen werd beweerd. Köprülü nadruk op Kayı-afstamming en op de Turks-islamitische oorsprong van de Osmaanse bestuurlijke organisatie genoot brede erkenning in Turkije.¹⁵

Witteks *gaza*-thesis

De Oostenrijkse historicus Paul Wittek publiceerde in 1938 zijn *gaza*-thesis als reactie op Köprülü.¹⁶ Zijn stelling bleef generaties lang de dominante verklaring van de Osmaanse staatsvorming en wordt ook vandaag nog vaak geciteerd.¹⁷ Wittek wierp de nomadische Kayı-oorsprong van de Osmanen en zocht de essentie van de Osmaanse staat in de zogenaamde *gaza*, een term die hij vertaalde als heilige oorlog. Voor Wittek, en voor vele historici na hem, was *gaza* een religieuze ideologie die de oorzaak en enige drijfveer was van de

15 Later werden ook enkele, minder invloedrijke, alternatieven geformuleerd: Zeki Velidi Togan, *Umîmî Türk tarihine giriş* (Istanbul 1981) 332-339; Mustafa Akdağ, 'Osmanlı imparatorluğunun kuruluş ve inkişafı devrinde Türkiye'nin iktisadi vaziyeti', *Belleten* 14 (1950) 319-418.

16 Wittek, *The rise*. Voor Witteks biografie: Stanford J. Shaw, 'Professor Paul Wittek, 1894-1978', *International Journal of Middle East Studies* 10.1 (1979) 139-141; Colin Heywood, 'Wittek and the Austrian tradition', *Journal of the Royal Asiatic Society* 120.1 (1988) 7-25; idem, 'A subterranean history. Paul Wittek (1894-1978) and the Early Ottoman State', *Die Welt des Islams* 38.3 (1998) 386-405.

17 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The classical age, 1300-1600* (Londen 1973) 3; Bernard Lewis, *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire* (Oklahoma 1963) 36; Jason Goodwin, *Lords of the horizons. A history of the Ottoman Empire* (Londen 2000) 10; Caroline Finkel, *Osman's dream. The story of the Ottoman empire 1300-1923* (Londen 2006) 10; John Jefferson, *The holy wars of king Wladislas and sultan Murad. The Ottoman-Christian conflict from 1438-1444* (Leiden 2012) 70-74; Stephen Turnbull, *The Ottoman Empire, 1326-1699* (New York 2012).

11 Köprülü, *The origins of the Ottoman Empire*, 22-25.

12 Köprülü oogstte dan ook lof van de vooraanstaande *Annales*-historicus Lucien Febvre, '[Recensie van] Köprülü: Les origines de l'empire ottoman', *Annales: ESC* 9 (1937) 100-101.

13 Köprülü, *The origins*, 111-116.

14 Ibidem, 11-21 en 87-88.

Osmaanse expansie en staatsvorming.¹⁸ In Witteks visie waren de Osmanen fanatieke Turkse krijgers van de islam: 'vanaf de eerste verschijning van de Osmanen was de oorlogvoering tegen hun christelijke burenen de belangrijkste factor in deze politieke traditie, en deze strijd heeft altijd een essentiële rol gespeeld voor het Osmaanse rijk.'¹⁹ De Byzantijnse weerstand was cruciaal omdat deze aanvankelijk de Osmaanse uitbreiding had vertraagd. Deze vertraging maakte het mogelijk dat het Osmaanse emiraat zijn instellingen kon verankeren. Volgens Wittek raakte de Osmaanse staat in verval toen de gaza tijdens de zeventiende eeuw in Europa vastliep en verplichtten de Balkanoorlogen van 1912-13 de Osmanen: 'om definitief en voor altijd af te zien van enige ambitie om te heersen over de christelijke landen en dit betekende de afzwering van de *raison d'être* van hun staat.'²⁰ Hij meende dus dat deze gaza-houding, van zijn ontstaan tot zijn val, onveranderd het Osmaanse Rijk had bepaald. Wittek verleende met zijn invloedrijke stelling een wetenschappelijke basis en legitimiteit aan een eeuwenoude negatieve beeldvorming van 'de Turk'.

De 'Brusselse connectie' in de formulering van Witteks gaza-thesis verdient hier enige aandacht. In de jaren 1930 werden in Belgische academische kringen namelijk een aantal invloedrijke historische hypothesen geproduceerd. Een daarvan was afkomstig uit het postume werk van de Belgische mediëvist Henri Pirenne. Zijn *Mahomet et Charlemagne* (1936) verwierf al snel grote invloed en faam als de 'Pirenne-thesis'. Pirenne meende dat de antieke Mediterrane eenheid door de politieke opkomst van de islam onherroepelijk uit

elkaar was gevallen.²¹ De kern van Europa lag volgens Pirenne in het amalgaam van Romeinse, Griekse en christelijke elementen. De Europese essentie kreeg in zijn interpretatie pas echt vorm tijdens het Karolingische Rijk, in reactie op de islamitische dreiging.²² Pirenne schreef: 'Het is daarom heel juist te zeggen dat zonder [de profeet] Mohammed Karel De Grote ondenkbaar zou zijn geweest.'²³ Volgens Pirenne had de opkomst van de islam de Mediterrane eenheid gespleten in twee contrasterende en vijandelijke delen. Het is goed mogelijk dat Pirennes werk Wittek beïnvloed heeft toen hij in de jaren 1930 in Brussel zijn gaza-thesis uitwerkte. Witteks beschermheer in Brussel, de Byzantinist Henri Grégoire, kende Pirenne alleszins.²⁴ De theses van zowel Pirenne als Wittek over de breuklijnen tussen islam en christendom werden allebei geformuleerd vanuit het vertrekpunt van de toen dominante historiografische visie op de voortdurende oorlogvoering en vijandigheid tussen deze twee werelden.

In de jaren 1980 kwamen er enkele kritieken op Wittek. De Amerikaanse historicus Paul Lindner baseerde zich op antropologische methodes en concepten en postuleerde dat de eerste Osmanen alleen gemotiveerd waren door buitwinst uit plundertochten. Lindner stelde dat de rekrutering van Byzantijnse christenen in de Osmaanse militaire rangen tegenstrijdig was met de vermeende 'geest van de exclusieve gaza-ideologie'. Volgens Lindner waren de vroege Osmanen slechts 'sjamanistische nomaden', wier praktijken en waarden

21 Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Parijs 1937) 136.

22 Ibidem, 138-175.

23 Ibidem, 174.

24 Colin Heywood, 'Introduction. A critical essay', in: idem ed., *The rise of the Ottoman Empire* (Londen 2012) 19-20.

18 Wittek, *The rise*, 16-51.

19 Ibidem, 2.

20 Ibidem, 3.

tegenstrijdig waren met een vermeende essentie van de islam. Bijgevolg verwierp hij het gaza-motief in de Osmaanse kronieken als 'orthodoxe religieuze fantasieën'.²⁵ Er verschenen vervolgens nog een aantal artikels met een dergelijke benadering.²⁶ De Turkse historicus Cemal Kafadar toonde de problemen in deze visie aan. Volgens Kafadar is dit narratief het gevolg van een oriëntalistische lezing van de vroege Osmaanse bronnen. Hij wees op de verdraaiingen veroorzaakt door de essentialistische valkuil wanneer men noties van de 'echte islam' of de 'echte *gazi's*' gaat veronderstellen en toepassen als criterium.²⁷ Kafadar poogde daarentegen om een evenwichtig beeld van de Anatolische grenscultuur en -samenleving tijdens de vroeg-Osmaanse periode te reconstrueren.²⁸ Hij concludeerde dat de gaza-thesis veel flexibeler was dan door haar critici erkend werd.²⁹

De Britse turkologen Colin Heywood en Colin Imber beschouwden Wittek vervolgens als een soort demon die uitgedreven moest worden. Imber deed Wittek geen recht door hem te associëren met de 'Duitse nationalistische historiografie', wat behoorlijk kort door de bocht is voor een geleerde die was gevlucht toen de nazi's in Duitsland opkwamen.³⁰ Heywood sug-

gereerde dat Wittek's *gazi*-begrip een geïdealiseerde figuur was die meer zegt over zijn opleiding in de laat-Habsburgse Wenen dan over de vroeg-Osmaanse geschiedenis zelf.³¹ Hij legde zo een link met de Duitse neoromantische dichter Stefan George als Witteks vermeende kerninspiratie en beweerde dat diens interpretatie van de Osmaanse geschiedenis mystiek ingegeven en amoreel was.³² Om dat te benadrukken roept Heywood op om Witteks ideeën te herzien vanuit de 'apocalyptische post-9/11 periode van mondiale crisis, waarin de premoderne attitudes opnieuw opgedoken zijn'.³³ Hij aarzelt zelfs niet om een anachronistische vergelijking te maken: 'De vroege Osmanen waren zowel listige zakenmannen als *gazi's*, precies zoals de familie Ibn Laden die zowel succesvolle kapitalisten als meesterbreinen van globale terreur hebben voortgebracht'.³⁴

Eerder had ook Colin Imber geconcludeerd dat Witteks interpretatie van de vroeg Osmaanse geschiedenis 'een valse analyse' was, gebaseerd op ruime veralgemeniseringen die niet stand konden houden. Hij stelde dat de term *gazi* al in de periode van Osman een 'hol begrip' was en dat het niet meer nodig is om daar nog veel aandacht aan te besteden.³⁵ Volgens Imber is de vroeg-Osmaanse geschiedenis een 'zwart gat' is waarover niets gezegd kan worden door gebrek aan bronnenmateriaal. Hij meent dat de Osmaanse kronieken, waarop Wittek zich baseerde en waar ik verder op terugkom, geschreven zijn in opdracht van het hof en daarom niet gebruikt

25 Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in medieval Anatolia* (Bloomington 1983) 2-50 en 110.

26 Gyula Kaldy-Nagy, 'The holy war (*jihad*) in the first centuries of the Ottoman Empire', *Harvard Ukrainian Studies* 3.4 (1979-80) 467-473; Ronald C. Jennings, 'Some thoughts on the *gazi*-thesis', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986) 151-161.

27 Cemal Kafadar, *Between two worlds. The construction of the Ottoman state* (Berkeley 1995) 52 en 55-57.

28 Ibidem, 62-90.

29 Ibidem, 58. Kafadar geeft ook een goed overzicht van de literatuur tot dat moment: 29-59.

30 Colin Imber, 'Paul Wittek's De la défaite d'Ankara a la prise de Constantinople', *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986) 291-304; Shaw, 'Professor Paul Wittek', 140.

31 Heywood, 'Wittek and the Austrian tradition', 12; idem, 'A subterranean history', 386-405.

32 Heywood, 'Introduction', 22.

33 Ibidem, 23.

34 Ibidem, 24.

35 Imber, 'Paul Wittek's De la défaite d'Ankara', 302-303.

kunnen worden voor wetenschappelijke analyse. Het narratief van de Osmaanse bronnen bestaat in zijn visie uit legendes en verhalen die later geproduceerd zijn en dus moeten worden beschouwd als 'onbetrouwbare propaganda'.³⁶ Hetzelfde kan evenwel worden gezegd over tal van kronieken uit andere delen van de wereld. Problematisch bij Imber is dat hij de vroegste Osmaanse bronnen verwerpt als per definitie niet bruikbaar voor historische reconstructie. Uiteraard moeten deze historiografische teksten, die vaak meer dan een eeuw na de beschreven feiten tot stand kwamen, met de nodige kritische zin worden gelezen en vanuit de opvattingen van hun eigen tijd en ontstaanscontext worden gebruikt. Hun narratief kan men niet zomaar overnemen. Maar Imbers doorgeslagen vorm van historische kritiek lijkt echter te resulteren in een opvatting die het de Osmanen onmogelijk maakt om voor zichzelf te spreken.

Als reactie hierop stelde de Turkse historicus Halil İnalcık een gedetailleerde chronologie op van de vroegste ontstaansgeschiedenis van het Osmaanse Rijk op basis van zowel Byzantijnse en Osmaanse teksten en vanuit verschillende invalshoeken. Daarbij gaf hij aan hij de Osmaanse bronnen voorzichtig te interpreteren in plaats van ze in hun geheel te verwerpen.³⁷ İnalcık incorporeerde voorts de Wittek-thesis in zijn werk en benadrukte het belang van de

gaza-ideologie als een unifiserende factor die tribale breuklijnen oversteeg.³⁸ Hij bevestigde dat de gaza een stuwend element was geweest in de oprichting en verdere ontwikkeling van de Osmaanse staat.³⁹

Een laatste stem in dit debat is afkomstig van de Amerikaanse historicus Heath Lowry, een specialist van de christelijke boeren in het Osmaanse rijk.⁴⁰ Lowry volgde veeleer de gedachtegang van Lindner. Hij meende dat de gaza geen 'hol begrip' was, maar wel dat het door de Osmanen werd aangewend om buit en slaven te verwerven. De primaire motivatie van de Osmanen was volgens Lowry plundering en de gaza was geenszins religieus geïnspireerd of gedreven.⁴¹ Hij meende dat de Osmaanse staat opgericht was door verschillende christelijke en islamitische krijgers, die zich organiseerden in een 'confederatie van rovers' om de omliggende gebieden te plunderen en te beroven.⁴² Zoals ik zal aantonen was het streven naar buitwinst echter slechts één onderdeel van de gaza. Het is eenzijdig om te stellen dat de vroege Osmanen handelden vanuit een gaza-interpretatie die losstond van enige spirituele en ideologische motivatie. Beide interpretaties van de gazi als enerzijds uitsluitend gedreven door religie of anderzijds door buitwinst en plundering lijken eerder geïdealiseerde stromannen dan evenwichtige historische oordelen. Oorlogvoering is onderdeel geweest van haast elk staatsvormingsproces in de geschiedenis.

36 Colin Imber, 'The legend of Osman Gazi', in: E. Zachariadou ed., *The Ottoman Emirate, 1300-1380. Halcyon days in Crete* (1993) 75; idem, 'The Ottoman dynastic myth', *Turcica* 19 (1987) 7-27; idem, 'Canon and Apocrypha in early Ottoman history', in: *Studies in Ottoman history in honor of professor V. L. Menage*, ed. Colin Heywood and Colin Imber (Istanbul 1994) 117-137.

37 Halil İnalcık, 'The question of the emergence of the Ottoman state', *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980) 71-79; idem, 'How to read Ashik Pasha-zade's history' in: idem, *Essays in Ottoman history* (Istanbul 1998) 31-50.

38 İnalcık, 'The question of the emergence', 75.

39 Ibidem, 71-79.

40 Heath W. Lowry, *The nature of the early Ottoman state* (Albany 2003).

41 Ibidem, 46, 48, 50.

42 Ibidem, 54, 57, 70, 77.



De graftombe van Osman Gazi in Bursa

Bron: Wikipedia

Lowry schreef het succes van de Osmaanse bestuurlijke organisatie toe aan de integratie van de leidende klassen uit de christelijke Balkan en de Byzantijnse aristocratie in de Osmaanse elite.⁴³ Deze integratie zou noodzakelijk zijn geweest omdat het binnen de Osmaanse gelederen ontbrak aan personen die in staat waren een Osmaanse bestuurlijke organisatie op te bouwen.⁴⁴ Lowry verwierp de theses van zowel Wittek als Köprülü en concludeerde dat Gibbons 'de historische realiteit het dichtst had benaderd'.⁴⁵ Lowry's werk komt daarmee al met al neer op een herformulering, op basis van nieuw materiaal, van Gibbons' ideeën die de rol van christenen in de Osmaanse staatsvorming overdreven.

43 Ibidem, 89-93 en 115-130.

44 Ibidem, 134-136.

45 Ibidem, 133.

Heilige oorlog synoniem voor gaza?

Om klaarheid te scheppen in dit complexe debat doen we er goed aan allereerst de semantische contexten van de termen *gaza* en 'heilige oorlog' nauwkeuriger te analyseren. Wittek was de eerste historicus die de term *gaza* als heilige oorlog vertaalde.⁴⁶ Deze vertaling werd al snel overgenomen door andere geleerden. Dit gebeurde niet alleen door westerse, maar ook door Turkse historici. Zij vertaalden *gaza* letterlijk naar het Turks als *Kutsal Savaş*.⁴⁷ Deze vertaling is echter problematisch in de context van de veertiende-eeuwse Osmaanse geschiedenis. *Kutsal Savaş* is een eigentijdse Turk-

46 Kafadar, *Between two worlds*, 11.

47 Halil İnalçık, 'Osmanlı devletinin kuruluşu problemi', in: Oktay Özel ed., *Söğüt'ten İstanbul'a. Osmanlı devletinin kuruluşu üzerine tartışmalar* (Istanbul 2000) 229.

se term die eerder westerse connotaties oproept dan Osmaanse, en bovendien geassocieerd is met het hedendaagse containerbegrip *jihad*. De vroeg-Osmaanse bronnen hebben nooit termen als *Kutsal Savaş* of *jihad* gebruikt. Als historici moeten wij de begrippen die we gebruiken om de politieke en culturele fenomenen uit het verleden te analyseren, aanpassen aan de historische semantiek van de bronnen. Ik wil daarom hier de bovengenoemde concepten herevalueren, vertrekkend vanuit de vraag of de concepten gaza, *jihad* en heilige oorlog kunnen gelden als equivalenten.

De term heilige oorlog is in de eerste plaats een Europees concept en kende eigen connotaties binnen verschillende historische contexten. Binnen een christelijk referentiekader is religieus verschil de voornaamste reden om een heilige oorlog te starten. Heilige Oorlog ging gepaard met bekeringsdrang en werd gekarakteriseerd door religieuze onverdraagzaamheid die het samenleven van verschillende religies bemoeilijkte. De term impliceerde dus een categorische vijandigheid van het christendom ten opzichte van andere religies. Tijdens de kruistochten, die de bevrijding van Jeruzalem als ultiem doel hadden, werd het gebruik van geweld gerechtvaardigd door de haat tegenover de 'ongelovige Turk' en zijn ketterse religie en moesten ook de joodse gemeenschappen het geregeld ontgelden.⁴⁸ Al in 1095, tijdens het Concilie van Clermont-Ferrand, riep paus Urbanus II op tot de Eerste Kruistocht en beschreef hij de Seltsjoek-Turken als een 'vervloekt ras'. 'Het uitroeien van dat verachtelijke ras' noemde hij 'een christelijke en heilige

plicht'.⁴⁹ Zoals Norman Housley, een gezaghebbend historicus van de kruistochten, het omschreef: 'Het voornaamste kenmerk [van het christendom dat de kruistochten ondernam] was een a priori vijandigheid jegens de Turken en het verlangen naar hun ondergang'.⁵⁰

Sinds de late veertiende eeuw waren de kruistochten feitelijk steeds meer gericht op het verdrijven van de islamitische Turken uit Europa. Een christelijke heilige oorlog tegen de moslim-Turken was dus ingebed in een lange culturele traditie van conflict met de islam. Wittek interpreteerde het concept gaza precies vanuit die culturele achtergrond toen hij het vertaalde als heilige oorlog. Hij heeft gaza gelezen en beschreven als een soort 'spiegelbeeld' van de westerse kruistochtideologie. De termen gaza, *jihad* en heilige oorlog werden later in wetenschappelijke studies als inwisselbare synoniemen gebruikt.⁵¹ Zoals Kafadar echter heeft benadrukt, betekenden gaza en *jihad* oorspronkelijk geenszins heilige oorlog.⁵² Als gezegd werd het concept *jihad* in de vroeg-Osmaanse bronnen niet gebruikt. Voorts hebben studies aangetoond dat het concept *jihad*, toen het eenmaal zijn intrede deed bij de Osmanen, niet werd gebruikt in de zin van aanhoudende oorlogsvoering om de territoria van de islam uit te breiden.⁵³ Het Arabische woord *jihad* betekent

49 Fulcher of Chartres, *A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*, ed. en vert. Frances Rita Ryan (Knoxville 1969) 66.

50 Norman Housley, *The later crusades, 1274-1580. From Lyons to Alcazar* (New York 1992) 454.

51 Finkel, *Osman's dream*, 10; Jefferson, *The holy wars*, 70-72; Turnbull, *The Ottoman empire*.

52 Kafadar, *Between two worlds*, 79-80.

53 Rudolph Peters, *Jihad in classical and modern Islam* (Princeton 1996); Asma Afsaruddin, *Striving in the path of God. Jihad and martyrdom in Islamic thought* (New York 2013).

48 Jonathan Riley-Smith, *The first crusades and the idea of crusading* (New York 2003); Norman Housley, *Contesting the crusades* (Oxford 2007).

letterlijk 'streven in het pad van God'.⁵⁴ Dat verschilt dus duidelijk van het concept heilige oorlog, waar vijandigheid op basis van religieus verschil en bekeringsdrang centraal staan. De term had zowel de betekenis van morele en spirituele zelfverbetering als van strijd voor de moslimgemeenschap of *umma* indien deze van buitenaf bedreigd werd. De tweede betekenis won pas na 1857 aan belang tijdens het verzet tegen de Europese koloniale expansie, eerst onder de moslims in India, later in de Arabische wereld en tijdens de Eerste Wereldoorlog ook in het Osmaanse rijk.⁵⁵ De jihad in de betekenis van verzet tegen de Europese expansie is dus een vrij moderne interpretatie.

De term gaza verwees in de originele betekenis naar een 'inval in vijandelijk gebied'; in deze betekenis werd de term trouwens in Westerse talen overgenomen als *razzia*.⁵⁶ Het begrip had een offensieve connotatie in de zin van het uitbreiden van politieke macht. De islamitische vorsten begonnen *gazi* (een persoon die de gaza onderneemt) daarom als een eretitel te gebruiken.⁵⁷ Gaza werd beschouwd als *farz-i kifaye*: een strijd die gevoerd werd door een groep krijgers ten behoeve van de hele samenleving. Maar in geval van groot gevaar kon gaza ook gelden als *farz-i ayn*: een algemene plicht voor elke man in de gemeenschap.⁵⁸ Het gaza-concept bestond in de moslimwereld al vóór de opkomst

van de Osmanen.⁵⁹ De gazi's leefden in de grensgebieden van Khorasan tijdens de Samaniden in de negende en tiende eeuw en maakten deel uit van de legers van het Seltsjoekenrijk. Zo voerde Selçuk, de oprichter van de Seltsjoekdynastie, na zijn bekering tot de islam gaza-raids uit tegen de andere *Oghuz*-Turken in Khorasan.⁶⁰ De term gaza won vervolgens aan belang tijdens de elfde eeuw, en dat vooral onder impuls van al-Nasir. Deze Abbasidische kalief wendde het concept aan in de strijd om de moslimwereld te verdedigen toen deze werd aangevallen door de kruisvaarders en tijdens de dertiende eeuw door de Mongolen. Gaza werd toen een onderdeel van de *futuvva*-beweging, een canon aan ethische regels om spirituele perfectie en heldenmoed na te streven.⁶¹ Het *futuvva*-idee herleefde in de Anatolisch-Turkse samenleving in de vorm van de *ahi*-organisaties. Ook de gazi's opereerden als een onderdeel van de overkoepelende *futuvva*-beweging.⁶²

Het Turks-nomadische gebruik van de term gaza

De Osmaanse interpretatie van het begrip gaza was ook geworteld in de pre-islamitische, Turks-nomadische politieke tradities. Osman en zijn volgelingen werden in de bronnen gelijktijdig aangeduid met de

54 Michael Bonner, *Jihad in Islamic history. Doctrines and practice* (Princeton 2006) 2.

55 Ali Maulavi Cheragh, *A critical exposition of the popular 'jihad'* (Delhi 1984, oorspronkelijk 1885); Rudolph Peters, *Islam and colonialism. The doctrine of jihad in modern history* (Den Haag 1979) 118.

56 'Ghazw', *Encyclopaedia Islamica*, Second Edition (EI²), Brill Online.

57 'Ghazi', *EI²*, Brill Online.

58 Şinasi Tekin, 'XIV. yüzyılda yazılmış Gâzilik tarikası. "Gâziliğin yolları" adlı bir eski Anadolu Türkçesi metni ve Gazâ/Cihâd kavramları hakkında',

International Journal of Turkish Studies 13 (1989) 139-204.

59 Feridun Emecen, 'Gazaya dair. XIV. yüzyıl kaynakları arasında bir gezinti', *Hakkı Dursun Yılmaz'a armağan* (Istanbul 1995) 191-97; Linda Darling, 'Contested territory. Ottoman holy war in comparative perspective', *Studia Islamica* 91 (2000) 133-63.

60 Mehmet Köymen, *Büyük Selçuklu imparatorluğu tarihi I* (Ankara 2011) 22-28.

61 Köprülü, *The origins*, 90-92.

62 Ibidem, 94-98.

termen *alp* en *gazi*. Voor de pre-islamitische nomadische Turken betekende *alp* 'moedige krijger', een eretitel die door vorsten aangenomen werd. Na hun bekering tot de islam gebruikten de Turken de titel *alp* gelijktijdig met de eretitel *gazi*. Volgens de vijftiende-eeuwse kroniekschrijver Ashık Pashazade vormde zich rond Osman een groep van krijgers bestaande uit *alpen* en 'kameraden' (*nöker*) die onder zijn leiding deel namen aan de gaza.⁶³ De groep die door Ashık Pashazade vermeld werd als *gazi*'s waren tegelijk ook *alpen*.⁶⁴ De veertiende-eeuwse Turkse dichter en mysticus Ashık Pasha (de grootvader van de kroniekschrijver) gebruikte in zijn *Garibnâme* de term *alp*, die hij beschreef als de ideale professionele krijger en gebruikte *gazi* en *alp* doorgaans als synoniemen.⁶⁵ De Osmaanse *gazi*-groepen groeiden uit deze Turkse *alp*-gemeenschappen. Hun strijd tegen zowel christelijke als islamitische politieke tegenstanders werd gedekt met de term *gaza*. Het *gaza*-idee werkte dus als een unificerende factor die de tribale breuklijnen oversteeg en hen een groepssolidariteit verleende onder de leiding van het Huis van Osman, precies zoals dit het geval was bij de eerste Seltsjoekse vorsten die verschillende *Oghuz*-stammen onder hun vaandel wisten samen te brengen.

In de *Risalet'ül Islam*, een Turks theoretisch handboek over de principes van de islam uit de veertiende eeuw, komt een hoofdstuk voor over 'de wegen van de *gazi*'s.⁶⁶ De *Risalet'ül Islam* somt negen voorwaarden op om *gazi* te kunnen worden:

een *gazi* moet onder meer toestemming hebben van zijn ouders; schuldenvrij zijn; inkomsten achterlaten voor de familie; en door een beroep in staat zijn in zijn eigen levensonderhoud te voorzien. De *gazi* mag verder geen geweld gebruiken tegen de lokale bevolking en niet vluchten van het slagveld. Als belangrijk detail vermeldt het leerboek bij de behandeling van de herverdeling van de buit dat christelijke krijgers ook hun deel van de opbrengst krijgen wanneer ze deelgenomen hebben aan de *gaza*.⁶⁷ De *gaza* werd dus niet beschouwd als een activiteit die uitsluitend aan moslims was voorbehouden.

Het is ook een feit dat de Osmanen het islamitische *gaza*-concept begrepen als een synoniem voor het steppeconcept *akın* (inval in vijandelijk gebied). De vijftiende-eeuwse Osmaanse bronnen wisselden vaak de term *gaza* in voor de Turkse term *akın*.⁶⁸ Deze term is afgeleid van het werkwoord *akmak*, wat vloeien, doorstromen betekent; in militaire termen kreeg het de betekenis van inval op vijandelijk gebied.⁶⁹ Imber en Lowry merken dit ook op, maar ze maken een problematisch onderscheid tussen beide termen door ze te categoriseren als 'seculiere' *akın* en 'religieuze' *gaza*.⁷⁰ Een dergelijk categorische scheiding tussen beide termen is in het Osmaanse gebruik ongekend; ze zijn in elkaar verstrengeld. In de context van de vorming van de Osmaanse staat maakten de termen *akın* en *gaza* een transformatie door en gingen zij 'verovering' betekenen. De methodologie van Lowry is soms vooringenomen zo niet teleologisch. Hij houdt hardnekkig vast aan

63 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Yekta Saraç en Kemal Yavuz ed. (Istanbul 2007) 283.

64 Köprülü, *The origins*, 89 en 93.

65 Âşık Paşa, *Garibnâme*, zoals geciteerd in: Halil Inalcik, *The Ottoman-Turkish civilization*, idem en Nejat Göyünç ed. (Ankara 2000) 21.

66 Tekin, 'XIV. yüzyılda yazılmış Gazilik tarikası', 143.

67 Ibidem, 144-45.

68 Ahmedî, *Dasitan-i tevârih*, 30.

69 Decei, A. 'Akındı' *EL*², Brill Online.

70 Imber, 'The legend of Osman Gazi', 73; Lowry, *The nature*, 45.

de betekenis van 'verlangen tot het verwerven van buit en slaven' en meent bijgevolg dat de Osmanen een 'plunderende confederatie' waren.⁷¹ Maar gaza is eerder te beschouwen in de betekenis van oorlogvoering als product van staatsvorming, of zoals Charles Tilly het formuleerde: 'oorlog vormde de staat en de staat voerde oorlog'.⁷² De vraag of de Osmanen een 'plunderende roversbende' of 'heilige krijgers' waren, is een vals onderscheid. Het gaat erom hoe zij hun expansiebeleid percipieerden en legitimeerden. In die periode, was de gaza één van de centrale motieven van de islamitische staatsideologie.

Osman en zijn *nökers* (kameraden) waren ervaren krijgers (*alpen*) en aanvoerders die meerdere groepen Turkse nomadische krijgers samenbrachten onder hun vaandel voor gaza/*akın*-veroveringen. Maar ook christelijke krijgers voegden zich bij de gazi-rangen van de vroege Osmanen, zonder zich te moeten bekeren. De vijftiende-eeuwse Osmaanse kroniekschrijver Neshri schrijft bijvoorbeeld dat ook de Byzantijnse gouverneur Köse Mihal zich aansloot bij Osman en zijn compagnon (*nöker*) en beste vriend (*muhibbi*) werd.⁷³ De plaats die de Byzantijnse krijgers hadden als *nökers* van Osman laat zien dat de Osmanen niet uitsluitend werden gedreven door religieus gemotiveerde oorlogvoering. Ze waren eerst en vooral de wapenbroeders en volgelingen van Osman, de *Osmanlı*. Voor de krijgers betekende dat roem, prestige en rijkdom. In de vormingsperiode was de rol van de succesvolle leider veel crucialer in het bepalen van de identiteit van de groep.

Dit weerspiegelde zich ook in de naam van de prille staat en gemeenschap: de Osmanen (*Osmanlı*) waren de 'mannen van Osman'. Ze namen uiteindelijk allen deel aan de succesvolle uitbouw van een rijk met wortels in zowel de nomadische als in de islamitische erfenis, dat zijn aanspraken op soevereiniteit legitimeerde met het gaza- of veroveringsmotief. Kort samengevat kunnen we stellen dat de betekenis van gaza sterk verschilt van heilige oorlog.

Het Osmaanse beleid van *istimâlet*

Een belangrijk verschil met de notie heilige oorlog was ook dat de Osmanen een pragmatisch inclusieve houding vertoonden ten opzichte van de christelijke en joodse bevolkingsgroepen in veroverde gebieden. De veroveringen waren niet gericht op proselitisme maar op het uitbreiden van de invloed van de Osmaanse staat en het neutraliseren van de politieke tegenstanders.⁷⁴ In zijn bespreking van de Osmaanse methodes van verovering wees Inalcik op het beleid van *istimâlet* dat zich richtte op het winnen van de instemming van de niet-islamitische bevolking in de pas verworven gebieden. Met dit beleid hielden de Osmanen de wetten, tradities, status en privileges in stand die bestonden in de periode voor de verovering. Bovendien werden de bestaande militaire groepen en clerici opgenomen in het Osmaanse bestuurlijke systeem.⁷⁵ De mate waarin de vroege Osmanen eerder streefden naar co-existentie en samenwerking dan dat ze uit waren op bekering is te illustreren via de volgende

71 Lowry, *The nature*, 46.

72 Charles Tilly, *The formation of nation states in Western Europe* (Princeton 1975) 42.

73 Neşrî, *Cihânnümâ*, ed. Necdet Öztürk (Istanbul 2008) 39.

74 Halil Inalcik, 'Ottoman methods of conquest', *Studia Islamica* 2 (1954) 103-129.

75 Idem, 'The status of the Greek Orthodox patriarch under the Ottomans' *Turcica* 21.23 (1991) 409.

voorbeelden, die de kenmerken van het *istimâlet*-proces aantonen.

De Osmanen stonden binnen hun Rijk een grote religieuze en culturele verscheidenheid toe. Dit was trouwens geen uniek Osmaanse praktijk, maar de uitdrukking van een diepgewortelde traditie in de islamitische geschiedenis. Zo behielden de Grieks-orthodoxe patriarch en de Genuese kolonie in Galata hun status en privileges na de verovering van Istanbul.⁷⁶ De kroniekschrijver Ashik Pashazade vertelt dat Osman Beg er zorg voor droeg goede relaties met de christelijke burens te onderhouden. Wanneer zijn broer Gündüz Alp erop aandringt de naburige christelijke dorpen te veroveren, verwierpt Osman Beg dit voorstel: 'als we de omringende plaatsen vernielen, dan kan onze stad Karacahisar zich niet ontwikkelen.'⁷⁷ Elders in de kroniek antwoordt Osman, wanneer hem gevraagd wordt waarom hij zoveel respect toont en aandacht geeft aan de 'ongelovigen' van de stad Bilecik: 'Omdat ze onze burens zijn. Toen we hier aankwamen, bevonden we ons in een moeilijke toestand en zij waren aardig tegen ons. Nu moeten we hen ook respecteren en ervoor zorgen dat ze zich goed voelen.'⁷⁸

De bescherming van in Europa vervolgd en onderdrukte joden was ook een onderdeel van de Osmaanse politiek. Al sinds de oprichtingsjaren kregen de verbannen en vervolgd joden onderdak in het Osmaanse rijk. Toen Orhan Gazi in 1326 Bursa veroverde, vond hij daar een joodse gemeenschap, onderdrukt door het Byzantijnse bestuur. De joden verwelkomden de Osmanen als redders en Orhan Gazi gaf

hen toestemming om er een synagoge te bouwen.⁷⁹ In 1394 verleende sultan Yildirim Bayezid asiel aan de Franse joden die vervolgd werden door koning Karel VI. Het opmerkelijkste verhaal is dat van de evacuatie van de verdreven joden uit Spanje in 1492 door de Osmaanse vloot op bevel van sultan Bayezid II.⁸⁰ De niet-moslims in het Osmaanse rijk genoten de status van *zimmi*, erkende en beschermde christelijke en joodse onderdanen van de staat. De enige verplichting voor niet-moslims was de betaling van een individuele belasting, de *djizye*.⁸¹ Ze werden dan vrijgesteld van militaire dienstplicht en kregen een hoge mate van autonomie in het regelen van eigen onderwijs, religieuze zaken, huisvesting en sociale zorg.⁸² Vele christelijke boeren in de Balkan betreurden het niet om onder Osmaans bestuur te komen, aangezien ze eerder gebukt gingen onder zware belastingen opgelegd door hun feodale heren.⁸³ Dat verklaart mede waarom het Osmaanse bestuur zich in de Balkan kon vestigen zonder grote weerstand van de lokale christelijke bevolking.

79 Moise Franco, *Essai sur l'histoire des Israelites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours* (Parijs 1897) 27-28.

80 Abraham Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul. Depuis la prise de cette ville en 1453 par Fatih Mehmet II jusqu'à nos jours* I (Istanbul 1941) 7-11.

81 Halil Inalcik, 'Djizya', *EI*², Brill Online.

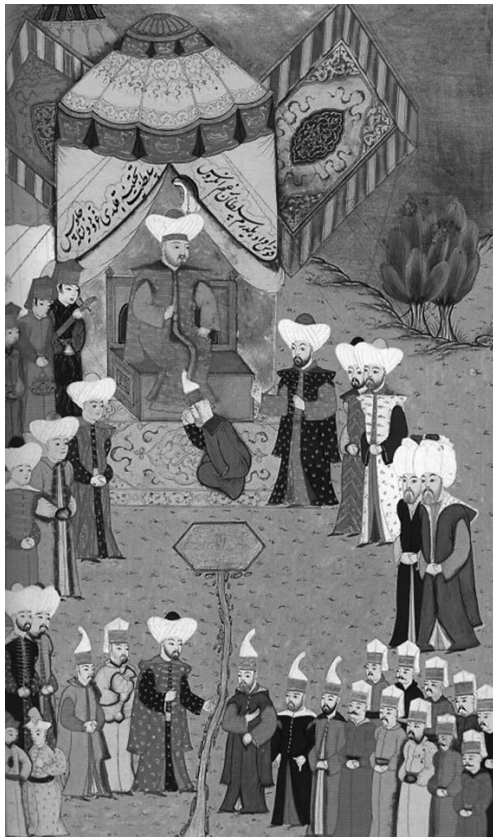
82 Halil Inalcik en Donald Quataert, *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914* I (Cambridge 1994) 18-23.

83 Stefan Pasco, *La révolte populaire de Transylvanie des années 1437-1438* (Boekarest 1964) 34-107.

76 Halil Inalcik, 'The policy of Mehmed II toward the Greek population of Istanbul and the Byzantine buildings of the city', *Dumbarton Oaks Papers* 23.25 (1969-1970) 231-249.

77 Âşık Paşazâde, *Tevârîh-i*, 282.

78 Ibidem, 284.



Sultan Yıldırım (Bliksemslag) Bayezid I
Bron: Selmin Kangal ed., *The Sultan's portrait (Istanbul 2000)* 546.

Het is onwaarschijnlijk dat de Osmanen de christelijke landen louter en alleen omwille van religieuze verschillen aanvielen – zoals Wittek beweerde – terwijl ze niet-moslims een dergelijke plaats binnen hun samenleving toekenden. Behalve op pragmatische overwegingen was de Osmaanse inclusieve houding gebaseerd op twee culturele elementen. Volgens het verzoenende islamitische principe is de keuze van het geloof een persoonlijke voorkeur en kan er geen sprake zijn van dwang.⁸⁴ Verder werden christenen en joden beschouwd als 'volkeren van het Boek' (*ehli kitap*), met wie de moslims gemeenschappelijke religieuze tradities de-

len.⁸⁵ De Bourgondische spion Broquière, die in 1432 Bursa bezocht, meldde dat de charitatieve instellingen (*imarets*) 'brood, wijn [sic] en vlees uitdeelden aan de armen van de stad voor Gods wil'.⁸⁶ Als christen was hij verwonderd dat zijn geloofsgenoten niet werden uitgesloten van de Osmaanse charitatieve dienstverlening.

Het tweede element dat aan de basis van dit inclusieve beleid lag, was de symbiose van nomadische steppegebruiken en bepaalde islamitische tradities. De Centraal-Aziatische Turken omarmden de islam via de mystieke interpretatie verkondigd door de Perzische soefibewegingen uit Khorasan.⁸⁷ Geleidelijk ontwikkelden de nomadische Turken hun eigen mystieke interpretatie van de islam, waarin oude steppetradities voortkomend uit het Boeddhisme, het sjamanisme, het Manicheïsme en het idee van 'messianisme' nog voortleefden.⁸⁸ Deze mystieke Turkse traditie was een syncretische interpretatie van de islam die niet gekenmerkt werd door geschreven en hoogontwikkelde theologische en canonieke principes. Ze was aanvankelijk aangepast aan het nomadische leven onder de zware natuurlijke omstandigheden van de steppe. Het Turkse soefisme was syncretisch en non-conformistisch en stond open voor de tradities uit de regio's waar de Turken aankwamen. De Turkse soefi-derwisjen, die het Osmaanse leger be-

85 *Koran*, Baqara II/136.

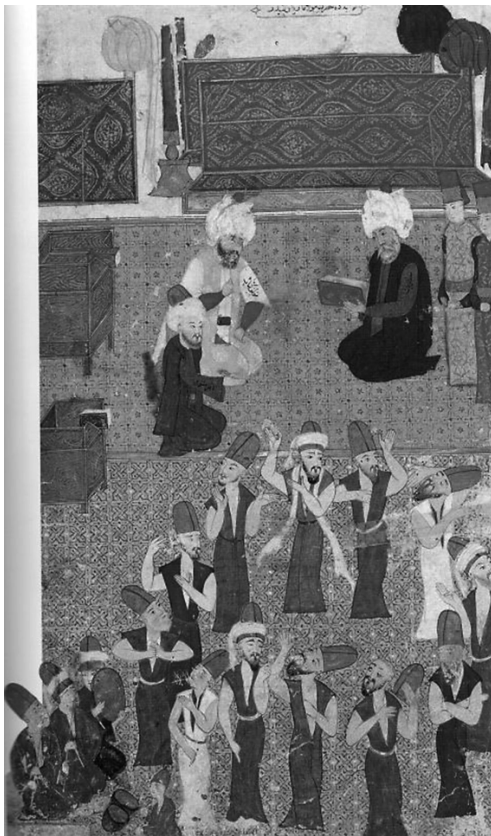
86 Charles Schefer ed., *Le voyage d'outremer de Bertrand de La Broquière, premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne* (Parijs 1892) 133.

87 Fuad Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (Ankara 2009) 46-47 en 52.

88 Emel Esin, *İslamiyetten önceki Türk kültür tarihi ve İslâma giriş* (Istanbul 1978) 163-84; Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols* (Paris 1984) 59-98; Irene Mélikoff, 'Les origins centre-asiatique du soufisme anatolien', *Turcica* 20 (1988) 7-18.

84 *Koran*, Yunus X/99.

geleidden, integreerden ook tradities en rituelen van de lokale christelijke bevolking in Anatolië en de Balkan. Het inclusieve karakter van de Turkse soefi's vergemakkelijkte dus niet alleen de bekering van de niet-islamitische bevolking, maar ook een snelle Osmaanse expansie.⁸⁹ De rol van de soefi-derwisjen in het ontstaan en groei van de Osmaanse staat was even belangrijk als die van de krijgers.



Ceremonie van de Mevlevi-derwisjen aan de graftombe van Mevlana Rumi in Konya
Bron: Nusretname TSM, H. 1365, fol. 36a.

Wittek observeerde en erkende deze Osmaanse toegeeflijkheid aan andersgelovi-

gen, maar ging er niet dieper op in. Voor Wittek waren de gazi's immers enkel en alleen 'de meedogenloze strijders voor het geloof, onophoudelijk opgehitst door de fanatieke derwisjen om de islam op te leggen aan de inwoners van de veroverde landen'.⁹⁰ Hij minimaliseerde het Osmaanse beleid van co-existentie als zuiver opportunisme, waarbij de Osmanen enkel geïnteresseerd zouden zijn in de belastingen die zij konden innen van de niet-moslims. Het lijkt erop dat Wittek het Osmaanse *istimâlet*-beleid niet verder bestudeerde en minimaliseerde, omdat dit zijn theorie uitgehold zou hebben. Zijn stelling was immers gestoeld op de veronderstelling dat de essentie van het Osmaanse rijk bestond uit islamitische 'kruistochten' en bekeringsijver.

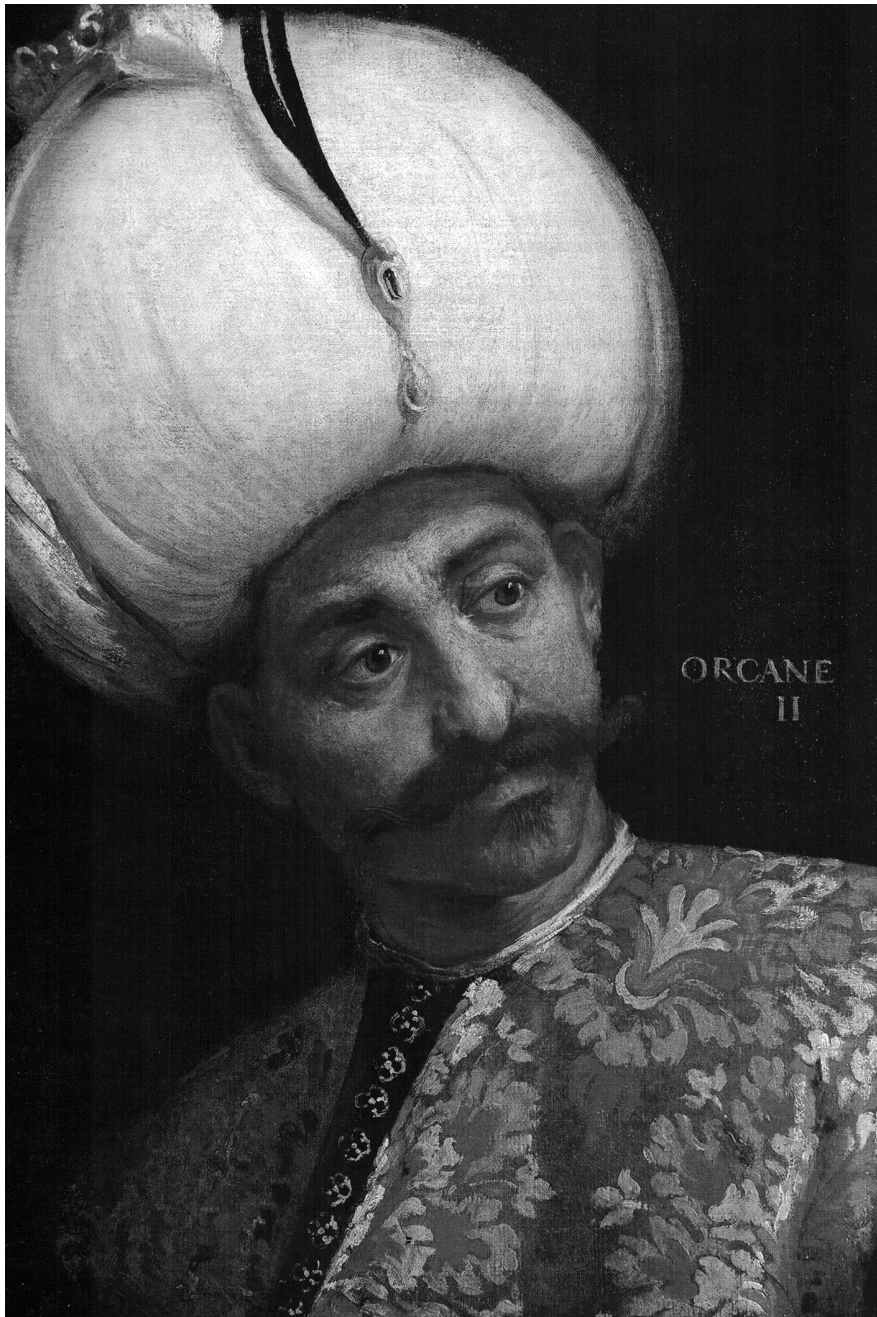
Een herziening van Witteks gaza-thesis

Binnen welke historische context kwam het Osmaanse concept gaza dan wel tot stand? Wittek baseerde zijn gaza-stelling op slechts twee Osmaanse bronnen: de oudste kroniek van Ahmedî (ca. 1410), die het laatste hoofdstuk van zijn Alexander-epos (*Iskendername*) had gewijd aan de Osmaanse dynastie, en de inscriptie (*kitabe*) uit 1337 op de Şehadet-moskee in Bursa waarin Orhan Beg zich in een canonieke formulering 'Sultan van de Gazis' noemt. De samenstelling van de titels op de Bursa-inscriptie was voor Wittek 'absoluut uniek in het Osmaanse protocol, zodat we er zeker van kunnen zijn dat deze eigenaardige formulering de uitdrukking is van een historische realiteit die ook de kroniek van Ahmedî domineert'.⁹¹ Heywood toon-

89 Ömer Lûtfî Barkan, 'İstîlâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler', *Vakıflar Dergisi* 2 (1942) 274-386.

90 Wittek, *The rise*, 43.

91 Ibidem, 15.



Portret Orhan Gazi (16e eeuw)

Bron: Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Alte Pinakotek (BSAP), nr 2236

de echter aan dat de terminologie van de Bursa-inscriptie uit 1337 geenszins 'uniek' Osmaans was. Gelijkaardige titels zijn immers terug te vinden in de inscripties van

de Seltsjoek-sultans en van andere Anatolische *begs*.⁹² Deze titels weerspiegelden

⁹² Colin Heywood, 'The Bursa inscription and its interpreters', *Turcica* 36 (2004) 215-232.

veeleer het politieke jargon van veertiende-eeuws Anatolië. Volgens Lowry heeft Wittek de inscriptie bovendien fout gelezen en creëerde hij zo een aantal ambiguïteiten.⁹³ Wittek negeerde het eerste deel waarin Orhan betiteld werd als 'de verheven grote emir, krijger in dienst van God' [*al-amir al-kabîr al-muazzam al-mujahid*], een formule die hij herleidde tot 'sultan'.⁹⁴

De prozakroniek van Ahmedî – de eerste historiografische tekst over de Osmanen⁹⁵ – werd door Wittek nogal selectief geparafraseerd: 'Waarom verschenen de Gazi's als laatsten? Omdat de besten altijd als laatsten komen. Een Gazi is het instrument van de religie van God, een dienaar van God die de aarde zuivert van het vuil van het polytheïsme; de Gazi is het zwaard van God, hij is de beschermer en het toevluchtsoord van de gelovigen'.⁹⁶ Wittek ging ervan uit dat de normatieve formuleringen van Ahmedî een uitdrukking vormden van de Osmaanse historische realiteit. Hij nam probleemloos aan wat zijn kroongetuige schreef, in scherp contrast met bijvoorbeeld zijn veel kritischer houding bij de behandeling van de genealogie van de Osmanen.⁹⁷ Ahmedî's gebruik van de gaza-retoriek is bovendien veel gelaagder dan Wittek het doet voor-

komen.⁹⁸ Wittek ging voorbij aan de vraag waarom de Osmanen zichzelf precies als gazi's presenteerden. Wanneer we deze vraag proberen te beantwoorden, wordt het ook mogelijk een alternatieve hypothese te formuleren. Daarvoor moeten we de historische context en betekenis bekijken waarin de Osmanen zich als gazi uitdrukten, beginnend met Ahmedî.

Ahmedî overleed in 1413 op 80-jarige leeftijd. Voor hij zich aan het Osmaanse hof verbond, stond Ahmedî in dienst van twee andere Turks-Anatolische dynastieën, die van Süleyman Shah van de Germiyaniden en Isa Bey van de Aydın-*oğulları*.⁹⁹ Het is onduidelijk hoe en wanneer hij precies in Osmaanse dienst kwam. Wel weten we dat sultan Bayezid I de West-Anatolische prinsdommen (*beyliks*) tussen 1389 en 1390 had geannexeerd. Ahmedî bevond zich op dat moment aan het hof van Isa Bey, de vorst van het prinsdom (*beylik*) van Aydın. Na de annexatie benoemde Bayezid zijn jonge zoon Süleyman tot gouverneur (*sancak-bey*) van Aydın. Daarop herwerkte Ahmedî haastig zijn *Iskendername* (Alexander-epos), dat aanvankelijk opgesteld was voor Isa Bey, en voegde hij er een hoofdstuk over de Osmanen aan toe. Nadat hij er tien jaar aan gewerkt had, presenteerde hij uiteindelijk zijn werk aan Süleyman Çelebi, de zoon van sultan Bayezid I, die Ahmedî on-

93 Lowry, *The nature*, 33-44. Zie ook Ludwig Kalus, 'L'inscription de Bursa au nom du sultan Orhan, datée de 738/1337-38. Comment faut-il la lire', *Turcica* 36 (2004) 233-251.

94 Zie voor de volledige transcriptie van deze inscriptie: Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı mimarisin ilk devri* (Istanbul 1966) 59.

95 Voor de recente kritische uitgave met een facsimile van de tekst: Ahmedî, *Dasitân-i tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman*, ed. en vert. Kemal Silay (Harvard 2004).

96 Ahmedî zoals geciteerd door Wittek, *The rise*, 14.

97 Ibidem, 12-13.

98 De visie van Heath Lowry ten aanzien van Witteks gebruik en interpretatie van Ahmedî komt grotendeels overeen met mijn analyse, maar divergeert op een aantal punten. Zie: Lowry, *The nature*, 16-31.

99 Tunca Kortantamer, *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedî unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans* (Freiburg im Breisgau 1973) 200; V.L. Ménage, 'The beginnings of Ottoman history', in: Bernard Lewis ed., *Historians of the Middle East* (Londen 1964) 169-70; Tunca Kortantamer, *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedî unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans* (Freiburg im Breisgau 1973) 200.

der zijn patronage nam. Ahmedî bewerkte de strofen die hij aan de Osmaanse dynastie wijdde in de vorm van een *nasihatname* (vorstenspiegel), een literair genre om de kroonprinsen te onderwijzen en te adviseren.¹⁰⁰ Ahmedî's Alexander-epos (*Iskendername*) was dus allerm minst een zuivere beschrijving van de historische realiteit van de Osmanen.

Waarom maakte Ahmedî gebruik van de gaza-retoriek? De Osmanen gebruikten het gazi-motief op verschillende momenten van hun geschiedenis, afgestemd op het publiek dat zij wilden aanspreken en hun politieke doelstellingen. Het vormde een middel om hun politieke positie te legitimeren ten opzichte van de andere islamitische staten. Hun aanspraken op soevereiniteit moesten, om hun bestuur te vergemakkelijken, ook een zekere instemming verkrijgen van de bevolkingsgroepen waarover ze heersten. Zoals gezegd hadden de Osmanen de islamitische idee van gaza, de strijd tegen de 'ongelovige' vijand, vermengd met de Turks nomadische heroïsche traditie van de *alp*. Neshrî, de vijftiende-eeuwse kroniekschrijver, schrijft dat Osman besloot gaza te voeren 'om zijn brood te verdienen zodat hij in zijn bestaan niet afhankelijk was van een andere koning.'¹⁰¹ Voor vele moslims boden de militaire successen van de Osmanen een bron van status als heroïsche krijgers aan de grenzen van de moslimwereld. Daar de Osmanen veel belang hechtten aan hun publieke aanzien, maakten ze natuurlijk ook gebruik van deze gazi-identiteit.

De gaza bleek echter niet altijd efficiënt te werken bij conflicten met islamitische tegenstanders. Het Osmaanse rijk, dat aan het begin van de vijftiende eeuw sedentaire en bureaucratische vormen be-

gon aan te nemen, ondervond grote moeite om de loyaliteit van zijn Turkse steppen-nomadische achterban te behouden. Het conflict tussen Timur Lenk (1370-1405) – de grote Turkse vorst uit Centraal-Azië die zich spiegelde aan Džengis Khans erfgoed en afstamming – en de Osmaanse sultan Yıldırım Bayezid I (1389-1402) was in dit opzicht van cruciaal belang.¹⁰² De dreiging van Timur leidde ertoe dat Bayezid de gaza als een belangrijk instrument voor de Osmaanse dynastieke legitimatie gebruikte tegen Timur. Bayezid wendde dit motief in de eerste plaats aan om zijn machtsclaims te legitimeren ten opzichte van de Turkse nomaden die naar Timur neigden over te gaan. Al in de briefwisseling tussen Bayezid en Timur, in de aanloop naar hun treffen, maakte sultan Bayezid de aanspraak op het gazi-koningschap tot zijn belangrijkste machtsclaim.¹⁰³

Beiden cultiveerden ook hun imperiale steppetradities (onder meer met het gebruik van de titel *khan*) om zo hun legitimiteit te versterken. Tijdens de Slag bij Ankara in 1402 liepen de Turkse nomaden en de Turkse prinsen van Anatolië over naar Timur, die sultan Bayezid versloeg. Aan de oorsprong hiervan lag Bayezids drastische centraliseringsbeleid, dat de Turkse prinsen en nomaden tegen zijn aanspraken had opgezet. Eerder had hij de Turkse prinsdommen in Anatolië veroverd (1389-1391) en hen onder het directe bestuur van de Osmaanse centrale regering geplaatst. De prinsen van deze staatjes waren gefrustreerd door het verlies van hun politieke posities en liepen

102 Mathilde Alexandrescu-Dersca, *La campagne de Timur en Anatolie, 1402* (Londen 1977).

103 Voor de bespreking van de correspondentie tussen Bayezid en Timur: Ali Anooshahr, *The Ghazi Sultans and the frontiers of Islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods* (Londen 2009) 120-128.

100 Kafadar, *Between two worlds*, 55 en 93-95.

101 Neşrî, *Cihânnümâ*, 46.

daarom gemakkelijk over naar Timur.¹⁰⁴ Om de Osmanen te straffen herstelde Timur de posities van de Turkse prinsen en verdeelde hij de Osmaanse territoria onder de zonen van sultan Bayezid, wat vervolgens tot een burgeroorlog leidde.¹⁰⁵

Hoewel Ahmedî sultan Bayezid nooit heeft ontmoet, is hij wel getuige geweest van de catastrofale gevolgen van het conflict met Timur Lenk. Over de verwoestingen van Anatolië door Timurs leger schreef Ahmedî dat Timur 'geen rechtvaardigheid kende en vol was van onderdrukking en tirannie. Het was zo verschrikkelijk, dat het beter is om er niet over te spreken.'¹⁰⁶ Voor het Osmaanse publiek representeerde Timur de terugkeer van de Mongoolse overheersing van Anatolië. Ook andere vroeg-*Osmaanse kroniekschrijvers* schonken aandacht aan de rivaliteit tussen de Osmanen en de Tataren (Mongolen), die als onbetrouwbaar en gemeen werden afgeschilderd.¹⁰⁷ Behalve de Tataren werden ook de nomadische Turken gezien als tegenstanders van het sedentaire Osmaanse bestuur. Ze werden gestigmatiseerd als schadelijke en antisociale elementen. De hofdichter Ahmedî maakte gebruik van de anti-Mongoolse en anti-nomadische sentimenten om een publiek aan te spreken dat loyaal bleef aan de sedentaire Osmaanse staat.

104 Voor de gespannen relatie tussen de Osmanen en de Turkse prinsdommen in Anatolië: Feridun Emece, 'Osmanlılar ve Türkmen beylikleri (1350-1450)', *İlk Osmanlılar ve Anadolu beylikler dünyası* (Istanbul 2003) 37-74; Hasan Bahri Karadeniz, *Osmanlılar ile Beylikler arasında Anadolu'da meşrutiyet mücadelesi* (Istanbul 2008).

105 Dimitris Kastritsis, *The sons of Bayezid. Empire building and representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413* (Leiden 2007).

106 Ahmedî, *Dasitan-i tevârîh*, 22.

107 *Ahval-i Sultan Mehmed Bin Bayezid Han*, ed. Dimitris Kastritsis (Harvard 2007) 42, 55, 57, 69.

Ahmedî bewerkte zijn *Iskendername* na de Slag van Ankara en richtte zich tot zijn Osmaanse beschermheer Süleyman Çelebi, de zoon van sultan Bayezid. De inval van Timur in Anatolië leidde tot chaos en angst. Het is in die context dat Ahmedî de gaza tegen 'ongelovigen' aanbeveelt aan Süleyman, om de aanhoudende dreiging van oorlog met de Tataren (de Mongolen) af te wenden en tegelijk de in een opvolgingsstrijd verwikkelde zonen van Bayezid te verenigen. Ahmedî beschouwde het gaza-motief als een bron van identiteit en legitimiteit voor de Osmaanse dynastie in het conflict met de Timurieden.

De nederlaag van sultan Bayezid tegen Timur creëerde voor de Osmanen echter een legitimiteitscrisis. Er ontstond een discussie tussen verschillende kroniekschrijvers. In tegenstelling tot hofhistorici als Ahmedî zagen de latere kroniekschrijvers uit de gazi- en derwisj-kringen het wijngebruik en de vermeende decadentie van sultan Bayezid als oorzaak voor zijn nederlaag. Een anonieme kroniek alludeerde op Bayezids vermeende dronkenschap: 'Tot de komst van de dochter van de Servische koning bij hem, wist Bayezid Khan niet wat wijn drinken en losbandig feesten waren. Daarvoor dronk hij niet.'¹⁰⁸ Iets verderop in deze kroniek bekritiseerde dezelfde anonieme auteur impliciet sultan Bayezid bij monde van emir Timur. Zo berichtte hij over een denkbeeldige conversatie tussen Timur en Bayezid, nadat de eerste de laatste verslagen en gevangengenomen had. Timur zegt dat God hen beiden het koningschap had verleend, maar dat Bayezid het verloor omdat hij deze gunst niet op waarde heeft kunnen schatten.¹⁰⁹ Als

108 *Anonim Osmanlı kroniği*, ed. Necdet Öztürk (Istanbul 2000) 36.

109 Ibidem, 48.

antwoord op aantijgingen van Osmaanse decadentie, presenteerde Ahmedî Bayezid echter als een vroom gazi-sultan: 'Al enige tijd, praktiseerde hij [Bayezid] een vroom ascetisme. Bidden was zijn enige zorg, dag en nacht. Hij nam nooit een glas wijn in zijn hand. Hij luisterde zelfs nooit naar de *çeng-harp* of de *ney*-fluit.'¹¹⁰

Ahmedî's verdediging van Bayezid was duidelijk ideologisch gekleurd. De retorische strategie van de hofdichter was bedoeld ter ondervanging van insinuaties dat de Osmanen in verval waren geraakt. In de islamitische historiografie, zoals uitgewerkt door onder meer Ibn Khaldun, stond de klassieke cyclische visie op staten en rijken centraal: ontstaan, hoogtepunt en neergang. De Osmaanse dynastie werd na Bayezids nederlaag tegen Timur door zijn tijdgenoten gesitueerd binnen de laatste fase van neergang, en dat werd geïllustreerd met het feit dat hij wijn dronk en dat hij de goddelijke wil had verloren. Timurs successen vormden voor de tijdgenoten aantoonbare bewijzen dat hij de steun genoot van de goddelijke gunst en wil (*kut, baht*).¹¹¹ Timur werd door zijn vele veroveringen beschouwd als een universele vorst (*sahib-kiran*) die de hoogste vorm van koningschap had bereikt en qua status hoger geplaatst was dan Bayezid, die slechts de regionale sultan van *Rum* (de 'Romeinse' territoria) zou zijn. Door Bayezid te portretteren als een vroom gazi-koning die wijn en muziek vermeed, wilde Ahmedî bewijzen dat de Osmanen niet in verval waren geraakt en dat ze hun legitimiteit niet hadden

verloren.¹¹² Hij portretteerde de Osmaanse sultans als gazi's om bij te dragen aan het herstel na de politieke crisis van 1402.

Witteks methodologie was niet fundamenteel fout. Hij ging echter voorbij aan het feit dat de gaza-retoriek veeleer bedoeld was voor interne consumptie, als instrument voor legitimatie van de Osmaanse politieke formatie. Ahmedî verhief gaza van het niveau van een religieus concept tot een politiek principe dat een legitimering verleende aan de Osmaanse staatsvorming. Dit was de discursieve context waarbinnen het zelfbeeld van de Osmaanse vorsten als gazi-sultans zich begon te vormen.

We zien een aantal belangrijke elementen voor de Osmaanse staatsideologie duidelijk uitgewerkt in Ahmedî's inleidende verzen.¹¹³ Rechtvaardig bestuur als de belangrijkste eigenschap van een goede vorst is naast de gaza een ander motief ter legitimatie van de Osmaanse soevereiniteit.¹¹⁴ Ahmedî omschrijft rechtvaardigheid als bescherming van de bevolking tegen machtsmisbruik. Hij contrasteert de onrechtvaardige en onderdrukkende Timurieden met de Osmanen, die voor hem betere en rechtvaardige vorsten waren die opkwamen voor de bevolking en haar beschermden tegen onderdrukking en machtsmisbruik. Ahmedî's punt is dat rechtvaardig bestuur uiteindelijk belangrijker en is dan heerschappij via erfelijke legi-

110 Ahmedî, *Dasitan-i tevârih-i*, 46.

111 Voor de idee van goddelijke gunst (*kut*): Halil Inalcik, 'The Ottoman succession and its relation to the Turkish concept of sovereignty', in: idem, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on economy and society* (Bloomington 1993) 38-46.

112 Een contemporaine vroeg-Osmaanse bron legitimeerde de aanspraken op macht van Mehmed I, de andere zoon van sultan Bayezid I. Voor een bespreking van deze bron: Dimitris Kastritsis, 'The historical epic *Ahval-i Sultan Mehmed* in the context of early Ottoman historiography', in: Erdem Çıpa en Emine Fetvacı ed., *Writing history at the Ottoman court. Editing the past, fashioning the future* (Bloomington 2013) 10-17.

113 Ahmedî, *Dasitan-i*, 25-26.

114 Ahmedî's beschrijving van de Osmaanse sultans als gazi's en rechtvaardige vorsten werd ook al opgemerkt in Lowry, *The nature*, 17-18.

timiteit. De kandidaat die voor het koningschap is uitverkoren door zijn afstamming is niet noodzakelijk ook de beste vorst; het ware koningschap en de legitieme soevereiniteit worden bewezen door rechtvaardig handelen.

De reden voor Ahmedî's nadruk op rechtvaardig bestuur was het feit dat de Osmanen op een zwakke basis steunden voor hun legitimiteit. Noch religie, noch genealogie waren voldoende om de aanspraak van de Osmanen op soevereiniteit te rechtvaardigen. Zo was de kalief van Bagdad, die de Osmaanse aanspraak op soevereiniteit had kunnen rechtvaardigen, op dat moment overleden. De Osmanen waren daarnaast ook geen afstammelingen van een imperiale dynastie zoals die van Dzingis Khan. Ook dat had hun aanspraken op staatsmacht kunnen legitimeren.¹¹⁵ Wat de Osmaanse dynastie miste aan imperiale afstamming, werd gecompenseerd via de actieve promotie van een politieke traditie gebaseerd op rechtvaardig bestuur én met het gazi-motief. De Osmaanse toewijding aan rechtvaardigheid wordt daarom expliciet door Ahmedî benadrukt.¹¹⁶ Wittek dacht dat de gaza het enige sleutelbegrip van de Osmaanse ideologie was, terwijl het veel eerder één van de ideologische elementen was die de Osmanen gebruikten met een specifieke doelstelling en een specifiek publiek. De vroegste Osmaanse kronieken, zoals die van Ahmedî, werden geschreven tijdens de fragiele, post-Timuridische periode, waarin ze aan hun Osmaanse beschermheren een aantal waarden toeschreven of advi-

seerden: zo waren daar behalve gaza ook rechtvaardigheid, bescheidenheid, doorzettingskracht en aanvaarding van de goddelijke wil.

Conclusie

Van Gibbons tot Wittek en zelfs daarna heeft er in de westerse historiografie een consensus bestaan over de Osmanen als krijgers die hun staat opgebouwd hebben op basis van heilige oorlog tegen het christendom. Sinds Wittek is het algemeen aanvaard dat heilige oorlog het sleutelbegrip was van de Osmaanse staat en ideologie. Ik heb betoogd dat de concepten gaza, jihad en heilige oorlog geen inwisselbare synoniemen zijn. Deze begrippen hebben elk een specifieke semantische en historische context in de oorspronkelijke bronnen. Wittek interpreteerde de gaza als een Osmaans equivalent van de term heilige oorlog. Dit concept kan echter niet los gezien worden van de christelijke context waarin het ontstond. Hij bouwde zijn theorie op deze conceptuele misvatting en veronderstelde dat de essentie van het Osmaanse rijk bestond uit een soort islamitische 'kruistochten' en bekeringsijver. Uit de analyse van de semantische context van de term gaza blijkt dat de notie deze connotaties echter niet in zich droeg. In tegenstelling tot de westerse term heilige oorlog was de gaza niet gebaseerd op een a priori haat en vijandigheid tegenover niet-moslims of op proselitisme. Ze was eenvoudig gericht op het uitbreiden van de macht van de Osmaanse staat. Hoewel de gaza-ideologie relevant was voor de Osmaanse expansie en voor de dynastieke legitimatie, was het niet het allesbepalende ideologische motief. De gaza vormde slechts één element van de Os-

115 Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire. The historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton 1986) 276.

116 Behalve door Ahmedî is dit ook uitgewerkt door de latere vijftiende-eeuwse historicus Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l Feth*, ed. Mertol Tulum (Istanbul 1977) 12-13 en 17-19.

maanse politieke theorie naast onder meer het discours over rechtvaardig bestuur op basis van de wetten. Een gebalanceerde benadering van de vroegste Osmaanse geschiedenis en een herevaluatie van de bestaande historiografie over dit thema moeten al deze elementen in rekening nemen.

Over de auteur

Hilmi Kaçar is als doctoraatskandidaat verbonden aan de Universiteit Gent, Vakgroep Geschiedenis. Hij werkt momenteel aan een doctoraat over de Osmaanse ideologie en staatsvorming, 1440-1481. Hij schreef samen met prof. Jan Dumolyn een comparatieve analyse van de Osmaanse en Bourgondische bronnen over de Slag bij Nicopolis: 'The Battle of Nicopolis (1396), Burgundian catastrophe and Ottoman *fait divers*. The relevance of the "Other" in State Ideologies', *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis* (ter perse). E-mail: hilmi.kacar@ugent.be